

Archiv für Religionswissenschaft

in Verbindung mit

745

Professor D. W. BOUSSET in Göttingen, Hofrat CRUSIUS in Heidelberg,
Professor Dr. H. GUNKEL in Berlin, Professor Dr. E. HARDY in Würzburg,
Professor Dr. A. HILLEBRANDT in Breslau, Professor MORRIS JASTROW in
Philadelphia, Dr. J. KARLOWICZ in Warschau, Professor Dr. E. MOGK in
Leipzig, Professor Dr. R. PIETSMANN, Direktor der Universitätsbibliothek
in Greifswald, Professor Dr. W. ROSCHER, Gymnasialrektor in Wurzen
bei Leipzig, Geh. Kirchenrat Professor D. B. STADE in Giessen, Professor
Dr. E. STENGEL in Greifswald, Professor Dr. A. WIEDERMANN in Bonn,
Professor Dr. H. ZIMMERN in Leipzig

und anderen Fachgelehrten

herausgegeben

von

Professor Dr. **Ths. Achelis** .
in Bremen.

Vierter Band.



Tübingen und Leipzig

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1901.

Alle Rechte vorbehalten.

YTI2REVIMU
YIABBU
L.N. MOTIONN

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. Br.

II. Miscellen.

Iranischer Mondkult. Bekanntlich schwebt in der stereotypen Reliefdarstellung der Achamanidengräber über dem Feueraltare eine Scheibe. Soviel ich sehe, ist dieselbe von den deutschen Gelehrten bisher als Abbild der Sonne erklärt worden¹. Die Vorstellung, dass es sich in Iran selbstverständlich nur um die Sonne handeln könne, funktioniert bei uns so selbstthätig, dass z. B. WECKLEIN (Tradition der Perserkriege S. 15) die Herodotstelle (VII 37) „λεγοντες ἥλιον εἶναι Ἑλλήνων προδεκτορα, σελήνην δὲ σφραων“ unwillkürlich überträgt, „da der Sonnengott Vordeuter der Perser, die Mondgöttin der Hellenen sei“. Und HEINRICH STEIN bemerkt in seiner kommentierten Herodotausgabe zu der Stelle: „Die Deutung ist jedenfalls nicht nach persischer Anschauung“ und verweist auf Herod. VII 54, 6: „τον ἥλιον ἐθελοντας ἰδεσθαι ἀνισχοντα“, zu der er bemerkt: „Der Aufgang des heiligen Lichtgestirns, den die Avestabücher in den verschiedensten Wendungen feiern, sollte das grosse Unternehmen wehevoll einleiten, wie auch die Königswahl der Sieben mit diesem Momente verknüpft war.“ Hätte doch STEIN statt der Redensart „in den verschiedensten Wendungen“ lieber eine Stelle dafür angeführt! Seine Bemerkung zum folgenden σπανδων „wahrscheinlich den heiligen Haomasaft“ dürfte eher zutreffen. Um ein Haumaopfer hat es sich wohl in Wirklichkeit gehandelt; dann schloss aber der Aufgang der Sonne das Opfer ab, sodass

¹ SPIEGEL, Eran. Altertumskunde III S. 810: „Eine Kugel, welche gewiss die Sonne oder Mithra darstellen soll.“ — Auch im Grundriss der iran. Philologie II S. 57 hält WEISSBACH die Scheibe für die Sonne.

es dem zuschauenden Hellenen so scheinen konnte, als ob das Opfer der Sonne gegolten habe. Auf ein ähnliches Missverständnis — z. B. des Ausdrucks „vor Sonnenaufgang“ — liesse sich leicht auch die Geschichte von der Königswahl (III 84 f.) zurückführen. Welche Rolle bei den Iranern die Sonne spielte, darüber sagt schon 1873 SPIEGEL (a. a. O. II S. 67): „Dass aber der Sonne, wenigstens unter diesem Namen, eine sehr wesentliche Verehrung zu teil geworden sei, können wir nicht behaupten.“ Man könnte geradezu sagen, dass die Verehrung der Sonne bei den Iranern ganz auffallend zurücktritt, was auch dann noch gelten würde, wenn sich Mithra zur Sonne verhielte, wie Hauma und Jima zum Monde. Doch zurück nach Persepolis!

Zweifelloos handelt es sich hier um einen Himmelskörper; für die Sonne aber spricht eigentlich nichts. Bedenken wir, dass die Vorbilder für die Gestalt Ahuras, wie überhaupt für die plastische Kunst der Iranier, bei den Babyloniern zu suchen und zu finden sind, so müssten wir doch zunächst bei diesen die Wiedergabe der Sonne durch eine Scheibe, wie sie uns freilich so nahe liegt, nachweisen können. Das ist aber nicht der Fall: die babylonische Sonne ist als strahlender Stern aufgefasst¹. Dieser Stern erscheint ja bekanntlich auch in eine Scheibe hineingezeichnet, am deutlichsten in den Darstellungen, in denen diese Scheibe durch einen um ihre Achse gelegten Strick in Rotation versetzt zu werden scheint. Es ist schwer, dabei nicht an die Čakrabilder zu denken, bei denen ebenfalls der Stern in der Scheibe erscheint. Jedenfalls ist aber der Stern, nicht die Scheibe, in Babylon das, worauf es ankommt, und gelegentlich ist die Scheibe — wenigstens für uns heute — völlig verschwunden. Der Stern besteht aus einer Mittelscheibe, auf der zunächst ein aus vier oder acht Dreieckstrahlen gebildeter Stern, hinter ihm ein aus ebensoviel Strahlenbündeln bestehender, aufliegt. In älterer Zeit gleicht dieses Bild fast

¹ Die ägypt. Darstellung der Sonne, die geflügelte Scheibe, haben die Perser mit dem ägypt. Thürsturz entlehnt und verwenden sie auch sonst, z. B. in den Skulpturen der Hundertsäulenhalle, als Ornament.

dem des Dilbatsternes, später ersetzt man bei letzterem die Strahlenbündel durch Dreieckstrahlen. Neben diesen beiden Bildern aber erscheint als drittes eine Scheibe, die den Mond bedeutet.

F. v. LUSCHAN bemerkt zu dem Bilde des Mondes auf der Stele Asurachiddins zu Senjirli: „als Halbmond gebildet, aber mit feiner Naturbeobachtung als Vollkreis angedeutet“. Das ist offenbar der wirkliche Hergang; aber man mag den Halbmond oder den Vollmond dabei als die Hauptsache ansehen, sie ergeben zusammen, wenn der Halbmond etwas verwittert oder abgeschliffen, den Gesamteindruck der Scheibe.

Nun glaube ich in der That bei dem ersten Grabe von Persepolis schon in STOLZE's bekanntem Werke den Halbmond unten an der Scheibe mit genügender Deutlichkeit sehen zu können, und ANDREAS stimmte mir darin bei. Auch bei anderen Gräbern dürften noch die Spuren zu erkennen sein.

Bei DIEULAFOY (*L'art antique de la Perse*) ist aber der Halbkreis ganz deutlich wiedergegeben (z. B. PLATE IV., tombeau de Darius), und so spricht DIEULAFOY auch schlichthin vom *disque lunaire* (III. partie S. 4). Demgegenüber ist es wohl nicht mehr nötig, darauf hinzuweisen, dass auch das weitere Vorkommen und Nichtvorkommen der Scheibe in den Reliefs der Achamanidenzeit durchaus dazu stimmt: es ist eben Thatsache, dass wir es mit Mond-, nicht mit Sonnenbildern zu thun haben.

Daraus geht also hervor, dass der Mond bei den Iranern in der That eine wichtige Rolle gespielt hat. Es liegt demnach in der angeführten Herodotstelle etwas mehr vor, als eine „neckische Erfindung von der Deutung der Magier“, wie sich WECKLEIN ausdrückte (a. a. O. S. 16).

Dass aber dieses Relief bei dem Ahuragläubigen Achamaniden sich findet, das gestattet doch wohl den Schluss, dass sich die Bedeutung des Mondes mit der damaligen Religion mindestens vertrug. Offenbar stellt aber die Scene überhaupt geradezu ein Haumaopfer dar, ja sie erinnert mit ihrer Abbildung des Feueraltars dergestalt an Jasna IX, dass man versucht sein könnte, unser Relief für das ältere zu halten.

Sollten spätere Mazdajasna das auf allen Reliefs gleiche Bild so gedeutet haben, dass man den Opferer für Zarathuštra, die geflügelte Gestalt für Hauma erklärte? Es ist mir nicht bekannt, dass jemand bisher irgendwelche Unterschiede in der Darstellung des Königs auf den verschiedenen oder vielmehr nicht verschiedenen Reliefs gefunden hätte. Diese völlige Gleichheit der Bilder konnte sehr leicht einer späteren Zeit den Gedanken nahe legen, die Gestalt stelle die gleiche Person vor, könne also nicht den König bedeuten, sondern — Zarathuštra. Und sind wir denn heute so ganz sicher, dass es der König sein soll? Trägt nicht der in den Flügeln schwebende Gott die gleiche Tracht?

Die Abbildung gerade eines Haumaopfers an einem Grabrelief hätte, auch wenn das Haumaopfer nicht überhaupt das vorzüglichste wäre, so wie so ihre gute Berechtigung: wir könnten gar kein anderes erwarten. Ebenso wäre es sehr begreiflich, wenn der „Hauma an den Friesen der Felsgrüfte als Symbol des Lebens, welches über dem Grab erblüht, ornamental verwendet“ wäre, wie JUSTI (bei Oncker S. 82) behauptet.

Fast auffallend wäre es aber, wenn wir bei den Griechen nun nicht auch weitere Spuren des iranischen Mondkultes fänden. Eine solche haben wir ja nun bekanntlich bei Plutarchos *Περὶ Ισίδος καὶ Οσίριδος* Kap. 46. Hier wird die *ποτα ὀρωμὴ καλομένη* im Mörser gestampft. Dieser heisst iranisch *hāvana*, darnach die frühe Morgenzeit, während deren der Hauma gepresst wird, während deren Hauma dem Zarathuštra erschien, als dieser das Feuer zurichtete, *Hāvanī*. Auch bei Plutarchos spielt der *τοπος ἀνῆλιος* eine Rolle, wozu man JUSTI (a. a. O. S. 75—76) vergleichen mag, der von den im Freien stehenden Feueraltären annimmt, dass man sie nachts benutzt, das Feuer aber bei Tagesanbruch in das Innere eines Tempels übergeführt habe u. s. w. Unsere Reliefdarstellung, die ja eine nächtliche Scene wiedergiebt, spricht mindestens nicht dagegen. Im übrigen hat es schon bei Plutarchos oder seinem Gewährsmann an Missverständnissen nicht gefehlt. Es ist schwerlich zu glauben, dass dabei *Αἰδης* und *ὁ σκοτος* angerufen worden wären. Die Mazdajasna waren keine Teufelsanbeter, und es liegt wohl nahe, anzunehmen, dass das Opfer nicht dem Dunkel, sondern dem Lichte

in der Finsternis gegolten habe. So erklärt sich wohl auch am einleuchtendsten die Verbindung des Feuerkultes mit dem Mondkulte. Der Grieche dachte an seine *αποτροπαια*, während es dem Iranier sehr fern lag, dem Bösen derartige Zugeständnisse zu machen. Interessant ist aber die Angabe, dass man beim Opfer das Blut eines geschlachteten Wolfes gebraucht habe, wobei es mir doch fraglich erscheint, ob dasselbe dem Tranke beigemischt worden wäre. Der Wolf als feindseliges Ungeheuer ist ja auch in Iran bekannt, man denke an den Wolf Kaput. Sollte er nicht auch in Iran insbesondere als Gegner des Mondes gegolten haben?

Eine andere Erwähnung eines iranischen Opfers an den Mond finden wir bei NIKOLAOS, wo *Οἰβαρας* dasselbe vollzieht. Auffallend ist die Betonung, dass der Name soviel wie *αγαθαγγελος* bedeute, was allerdings richtig ist. MARQUART hat in seiner trefflichen Studie über die Assyriaka des Ktesias (Philologus, Suppl. VI 597 und 638) die alte Erklärung aus *Hu-bara* mit Recht verworfen, erklärt den Namen aus *Wahu-bara* und versucht nun, das *Oi* auf kleinasiatischen Ursprung zurückzuführen. Es wird aber wohl bei der Erklärung bleiben, die ich in meiner Dissertation (Die iran. Eigennamen in den Achämenideninschriften S. 35) begründet habe: in dem *Oi* steckt die Komparativform, die wohl damals schon die Bedeutung des Positivs hatte. (Von *Οἰβαρας* ist wohl *Οἰοβας* nicht zu trennen, das noch die unabgeschliffene Form *rahja* enthält.) Dieser „Bringer des Guten“, dem Kyros von ungefähr an der kadsischen Grenze begegnet, bringt allerdings zunächst Rossmist in einem Korbe. Aber der „Babylonier“ erklärt das gerade für ein gutes Zeichen, das Macht und Reichtum verheisse — fast könnte man an das „Eslein streck’ dich“ denken. Der Mann ist offenbar, wie MARQUART hervorhebt, als Pferdeknecht gedacht und ein Verwandter des Stallmeisters *Οἰβαρης* unter Dareios. Er warnt den Kyros vor dem „Babylonier“, den er auf die Seite schaffen will. Zu dem Zwecke will er zur Nachtzeit dem Monde ein Opfer bringen. Er gräbt also eine Grube, legt Polster über dieselbe, macht den Unbequemen trunken und stösst ihn dann in die Grube. Das berauschende Getränk ist also offenbar der

Hauma, und das babylonische Opferlamm wird wohl diesmal die Stelle des Wolfes vertreten, den Plutarchos oben schlachten liess. Die obige Stelle muss ja verderbt sein: den Hauma warf man nicht weg und brachte man nicht *εις τοπον ανηλιον*, vermutlich aber warf man das Wolfskadaver in eine Grube.

An einen derartigen Gebrauch scheinen mir noch die parsischen Reinigungsceremonien zu erinnern. Auch bei diesen spielt die Grube ihre Rolle: es werden ihrer neun gegraben, was immerhin noch an Mondkult erinnern kann, und es wird ein Hund gebraucht, auf dessen Kopf der Verunreinigte die linke Hand zu legen hat (vgl. SPIEGEL, Avestaübersetzung Bd. II S. LXXXIX). Damit könnte man vielleicht vergleichen, dass beim Haumaopfer der Kopf (oder die Zunge und das linke Auge — wohl Abbilder des Mondes) dem Hauma geweiht wird. Wir dürfen dabei nicht vergessen, dass alle diese Gebräuche nach Zeit und Ort verschieden gewesen sein werden und ihre Geschichte hatten.

Nun wird aber das Schlachten eines Wolfes noch an einer Stelle erwähnt, wo es so auffiel, dass man die Erwähnung des Wolfes als einen Zusatz hat streichen wollen, bei Xenophon, Anabasis II 2, 9. Auch SPIEGEL (Er. Alt. II S. 445) bemerkt dazu: „Abgesehen davon, dass ein Wolf in Babylonien schwer zu beschaffen gewesen sein dürfte, muss auch der Gebrauch dieses bei den Persern unheiligen Tieres auffallen. Vielleicht beabsichtigte man damals schon eine Täuschung der Griechen und gebrauchte Ceremonien, die man später mit gutem Gewissen als nicht bindend erklären konnte.“ Das „unheilige Tier“ wird nach dem Obigen wohl keinen Anstoss mehr erregen, wäre ja auch nach parsischem Glauben mit seinem Tode rein geworden. Weshalb der Wolf in Babylonien gerade schwer zu beschaffen gewesen wäre, ist mir auch nicht einleuchtend. Wohl aber scheint es mir bezeichnend, dass die Ceremonie wieder eine nächtliche ist (vgl. *αμρι μεσας νυχτας* und II 2, 13: *επει ημαρ εσβετο*). So wird wohl das Wolfsopfer nicht anders aufzufassen sein, als das obige, und zur Annahme einer Hinterlist gegen die Griechen bietet der ganze Zusammenhang keinen Anlass. Wenn das Opfer gegen jemand gerichtet war, dann kommt wohl eher

der König in Betracht. Ich möchte also gerade den Wolf hier für echt halten und eher in dem Stiere, dem Bock und dem Widder eine Zugabe sehen: es waren die freilich auch geweihten Schlachttiere, die man zum Mahle verzehrte. Ihr aller Blut würde den Schild wohl zum Ueberlaufen gebracht haben.

Doch nun noch einmal zurück zu dem trunken gemachten und dann getöteten Babylonier. Zu dieser Erzählung bildet die von Parsondes und Nanaros eine Dublette. Auch hier wird der Babylonier Nanaros trunken gemacht und dann getötet (vgl. MARQUART, Assyriaka S. 559), und zwar repräsentiert in beiden Fällen „der Babylonier“ den letzten König von Babylon, daher wir wohl auch in Nanaros einen Nabonados zu vermuten haben. Er heisst auch Nanybros, der Name ist sicher verderbt und wahrscheinlich durch darüber geschriebene und an falscher Stelle in die Zeile gezogene Buchstaben — etwa ein *bo*, das man als *ro* verlas — entstellt worden. Im Verlaufe der Erzählung spielen Kadusier, Eunuchen, Zitherspielerinnen, babylonische Weichlichkeit und göttliche Vorzeichen die gleiche Rolle wie in der Sage von Kyros und Oibares, zu der eine weitere Parallele in der Geschichte von Beleos und Arbakes vorliegt. In der letzteren Fassung träumt der Babylonier, wie ein Ross Spreu aus seinem Maule auf den schlafenden Arbakes fallen lässt. Wieder spielt der Eunuch seine Rolle und die Verachtung des Goldes wird bei Arbakes ebenso betont, wie bei Parsondes. Ueberall kehrt aber ein wesentliches Motiv wieder, die Trunkenheit. Da die Verwendung desselben den Verdacht eines Zusammenhanges mit dem Haumaopfer macht, seien nun die folgenden Stellen wenigstens einmal zusammengestellt.

Arbakes überfällt die trunkenen Assyrer (Diod. II 26).

Parsondes wird von Nanaros trunken gemacht, gebunden (und vermutlich entmannt — die Erzählung geht wohl auf einen kadusischen Eunuchen zurück).

Parsondes macht den Nanaros trunken, tötet ihn wohl, und flieht dann.

Oibares macht den Babylonier trunken und tötet ihn.

Kyros macht die ihn verfolgenden Reiter trunken und entflieht.

Offenbar ist Parsondes = Kyros und sein Name hat ihn wohl nur irgendwie als „den Perser“ bezeichnet.

Aber auch Herodot berichtet, dass Kyros die Babylonier überrascht habe, als sie infolge eines Festes trunken waren, wozu das alte Testament stimmt. Daran schliesst sich wieder Xenophons Kyrupaideia VII 5, 15ff. an. Auch dieses Werk betont wieder die Kadusier, berichtet die Entmannung und die Rache des Gadatas, der fast eine Dublette des Gobryas zu sein scheint.

Herod. I 106 macht Kyaxares die Skythen trunken und erschlägt sie.

Herod. I 211 macht Kyros die Massageten trunken und erschlägt sie teils, teils nimmt er sie gefangen.

Strabon C. 512 erzählt die Geschichte von Kyros und den Saken und bringt den Namen des Festes *Σαχαια* damit in Zusammenhang.

Polyainos VIII 28 aber berichtet umgekehrt, wie Tomyris die trunken gemachten Perser überfällt, eine Fassung, die auch bei Herodot noch durchzuklingen scheint. Vielleicht erklärt sich so auch der Hohn der Tomyris, Kyros solle sich am Blute satt trinken. Nicht genügend begründet scheint mir auch, weshalb der Sohn der Tomyris sich selbst tötet. (Justinus I 8 lässt ihn mit den andern erschlagen werden.)

Vielleicht ist auch Orosius I 14, wo die Skoloten in einem Hinterhalte niedergemacht werden, worauf die Weiber die Waffen ergriffen, nicht davon zu trennen.

Auch aus der persischen Sage berichtet SPIEGEL (Er. Alt. I S. 629) einen entsprechenden Zug.

Mag nun ein Mythos oder ein historischer Vorgang, der wieder Vorbild für den Mythos geworden sein könnte, dieses Motiv geschaffen haben, seine Beachtung kann vielleicht noch manchen Fingerzeig für die Beurteilung historischer Ueberlieferungen geben. Offenbar hat der Gedanke an einen nächtlichen Ueberfall die Phantasie der Iranier und nicht minder die der indischen Arier mächtig erregt. Er scheint für etwas ganz Ungeheuerliches gegolten zu haben, das man mit Hilfe Haumas und des heiligen Feuers abwehrte, aber auch dem Feinde gegen-

über heiligte. Sehr bezeichnend scheint dafür die Erzählung von Aṣvatthāmans nächtlicher Rache im Mahābhāratam zu sein. Auch hier geht der eigentlichen That eine Art Feueropfer voran. Nach der Seite des Mythischen hin könnten aber die obigen Erzählungen in Zusammenhang stehen mit der Erwerbung des Methes, die Indra wie Odin in so üble Lage bringt. Auch hierbei scheint ein Hund eine wichtige Rolle zu spielen, wie nach jüngerer Ueberlieferung auch ein Hund an den Ketten des Ažišdahaka nagt, wozu man auch die Erzählung von der Fesselung des Loki und seinen beiden Söhnen vergleichen mag. Wenn es in Iran aber Hauma ist, der den Fraŋrasjan fesselt, so erinnert das doch wieder stark an das obige Motiv, und Vaibara wäre kein übler Beiname für Hauma. Fast könnte es scheinen, als habe die Erzählung auf den Streit zweier Religionen um Kyros anspielen wollen.

Wir kehren noch einmal zum Ausgangspunkt zurück.

Ahura ist der Hauptgott, das Haumaopfer das Hauptopfer des Mazdaismus. Der Mond ist der „Vordeuter“ der Perser (vgl. auch SPIEGEL, Er. Alt. II S. 515 und CURTIUS RUFUS IV 10, 6). Die Mondscheibe mit dem Halbmonde erscheint auf den Grabreliefs von Persepolis und der Halbmond am Diademe der Sassaniden. Endlich soll nach Mašūdi Manuščithra den Tempel zu Balch dem Monde zu Ehren gebaut haben.

Das zeigt doch wohl, wie recht diejenigen hatten, die dem Mondkulte der Indogermanen eine Bedeutung beilegen, gegen die man bis dahin fast eigensinnig die Augen geschlossen hatte. Zugleich aber dürfte erhellen, wie wesentlich für den Historiker bei der Kritik handschriftlicher Ueberlieferung die Beachtung „mythologischer“ Motive ist.

G. Hüsing.